

我が宗門を憶う

——管長問題に寄せて——

里村 曉 洋

- Ⅰ、大谷派宗門の在り処
- Ⅱ、善知識の伝灯
- Ⅲ、服従と自由
- Ⅳ、浄土・教団・国家
- Ⅴ、管長問題に就て
- (イ) 真宗大谷派にとって法主とは何であるか
- (ロ) 真宗大谷派にとって大谷家とは何であるか
- (ハ) 管長問題に対する私の立場

Ⅰ 大谷派宗門の在り処

試みに問ふ、大谷派なる宗門は何の処に存するか。京都六条の天に聳ゆる巍々たる両堂と、全国各地に散在せる一万の堂宇とは、以て大谷派と為すべきか。曰く否。是等は火以て焼くべきなり、水以て流すべきなり、何ぞ以て大谷派とするに足らんや。宗門なるものは、水火を以て滅すべきものに非ざるなり。然らば、かの三万の僧

侶と、百万の門徒とは、以て大谷派と為すべきか。曰く否。彼等は其の名籍を大谷派に懸けつつあるに相違なし。而も単に其の名籍を大谷派に懸けつつあるの故を以て、直ちに指して大谷派と為すを得ば、今日の真宗は祖師時代の真宗よりも、蓮師時代の真宗よりも遙に盛んなりといふを得べし。何となれば、今日真宗に名籍を懸くる者は、祖師時代、蓮師時代よりも其の教遙に多ければなり。而も斯の如き名籍上の多寡を以て、宗門の盛衰を判定するは、識者の取らざる所なり。然れば則ち、かの三万の僧侶と、百万の門徒とは、亦た未だ以て直ちに大谷派と為すに足らざるなり。夫れ此の如く、巍々たる六条の両堂、既に大谷派と為すに足らず、地方一万の堂宇、既に大谷派と為すに足らず、三万の僧侶、百万の門徒、亦た直ちに大谷派に為すに足らずとせば、大谷派なるものは

抑々何の処に存するか。曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り。豈に人員の多寡を問はんや、豈に堂宇の有無を問はんや。將た豈に其の顚を円にし、其の抱を方にすると否とを問はんや。苟くも此の精神の存する所は、即ち大谷派なる宗門の存する所なり。而して、大谷派なる宗門の盛衰は、實に此の精神の消長に外ならず。

右は明治三十年九月二十九日発行『教界時言』第十一号の社説である。ここでは「大谷派なる宗門は何の処に存するか。」と極めてラジカルに問いが立てられている。何故このような根本的な問いが立てられなければならないのだろうか。それは大谷派が教団であり、宗門であるからである。

大谷派なる社会集団は、それが一つの社会集団である限り、様々な世俗の制約を免れることは出来ない。例えば、一つの宗教法人として法律的に規定されている限り、それは現在の日本国の体制に属するものとして、その上級法としての実定法なり憲法なりの制約の下に在る。その限り大谷派といえども世俗の一社会集団であり、他の社会集団と何ら異なるところは無い。そして大谷派なる一

社会集団が法律的、経済的、政治的に、国家の体制に一義的に従属するものである限り、大谷派は宗門ではない。超世の悲願といわれる如来の本願に依って立つ真宗の門ではない。一族の定めた国家の体制に一義的に属するものである限り、「十方衆生」と呼びかける阿弥陀の本願を宗として立つ宗教の門とはなり得ない。だからこそ「大谷派なる宗門は何の処に存するか。」と問われなければならないのである。その意味で、この問いは、「大谷派なる社会集団は何に依って真宗の門と成り得るか。」という問いと同義である。即ちそこに於て吾等が真宗に出遇うことが出来、そこから真宗が人類に向って開示せられる、そのような共同体——宗門——として大谷派が成立するのは何に依ってなのか、と此の問いは問うているのである。

例えば宗教法人としての真宗大谷派に属している寺院がガレッジを経営していれば、その限りそれは一つの企業であつて宗門としての寺院ではない。或は亦宗教法人としての大谷派に属する僧であつても、その人が真宗に出遇うことがないならばその人は宗門人ではない。若し宗教法人としての大谷派に属するのみで、真宗の教法に順って生きることを決断しない人々を仮に宗派人と呼ぶ

ならば、吾々は宗門人と宗派人とを明確に区別しなければならぬ。若し吾々が此の区別を曖昧にするならば、一つの社会集団としての大谷派は終に宗門であることを止めるであろう。そして浄土への開けを失ったこの集団は一義的に世俗に属するものとなるであろう。

では此の世俗の一社会集団が宗門と成るのは何に依つてなのか？ その問いに対して、『教界時言』の社説は「大谷派なる宗教的精神」に依つて、と答えているのである。即ち宗教法人として一つの世俗の社会集団である真宗大谷派は、そこに「大谷派なる宗教的精神」が存する限りに於て宗門となる、と言うのである。

では「大谷派なる宗教的精神」とは如何なる内容を持つものであろうか？

吾々は『教界時言』の答から此の問いを受け取ることゝを以て吾々の出発点としよう。

Ⅱ 善知識の伝灯

「大谷派なる宗教的精神」という言葉は、吾々にとつて奇妙な感じを与える語句である。この奇妙な感じは、おそろく、大谷派という社会集団を表す言葉と宗教的精神という個人の内面を表す言葉とが同アポシジョン格に用いられて

いることからくるのであろう。しかし精神という言葉が個人の内面を表すといういわば心理的な意味で用いられるのは近來の一つの用語例であつて、もと精神という言葉は「そのものに生命あらしめているもの」ということ(註1)を意味した。したがってここでも宗教的精神という言葉は主観的心理的に解されてはならず「それによつて宗教が生きてはたらくものと成るそのもの」という意味に解されなければならない。とすれば「大谷派がそれによつて宗教が生きてはたらくものと成るその当のもの」であるというのは如何なる意味においてであらうか。

先に『教界時言』が「宗門なるものは、水火を以て滅すべきものに非ざるなり」と述べているその宗門としての大谷派は何によつて成り立つのであろうか。大谷派本願寺が「余輩の拠つて以て自己の安心を求め、拠つて以て同胞の安心を求め、拠つて以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」(註2)であるということが、つまり大谷派が「それに拠つて宗教が生きてはたらくものとなるその当のもの」であるということが如何なる根拠から言い得るのであろうか。それはその宗派に属するものの所謂「宗門感情」として、エゴイズムの連帯が言わしめる独断ではないのだろうか。「そのような独断では無い」と

言い切れる根拠は何処にあるのだろうか。かく言い切れるその根拠は、ひとえに、大谷派なる一つの社会集団が如何に汚濁に満ちていようと、否汚濁に満ちているが故にこそかえって、そこに於て真宗の教法が行証される場所と成るということに在るのである。

では何故に大谷派という一社会集団が真宗の教法が行証される場所だと言いつけるのであろうか。それは『教行信証』化身土巻に「一切梵行の因無量なりと雖も善知識を説けば則ち已に撰尽しぬ」と言われ、『歎異抄』の序分に「幸に有縁の知識に依らずば争いか易行の一門に入ることを得ん哉」と述べられている、その「善知識の伝灯」を大谷派が保持しているからである。

かくして、吾々は「大谷派なる宗教的精神」という言葉の内容を次のように見定めることができる。即ち、大谷派という一つの社会集団は善知識の伝灯を保持している故に、そこに於て真実の宗教が行証せられる場所と成るのであり、それ故にこそ大谷派は人類にとっての宗門と成るのである、と。即ち、宗教的精神とは何ら抽象的観念的なものではなく、善知識の伝灯を保持する共同体として、一つの歴史的社会的現実として、今、此処に現前しているのである。

したがって亦大谷派の中に善知識の伝灯を見る者にとつては、此の宗門は

宗門腐らば腐るほど、我等は其の中に居て努めざるべからざるに非ずや。宗門亡びなば、末徒それと共に亡ぶ、何の不可なる処ある^(註3)。

と言われるような、自己の生活の全体をそこに託して悔いの無い生活の場となるのであり、限りなくそこから生き甲斐を汲み取ることの出来る生活の源泉となるのである。

註1、『大字典』に拠れば「精」はもと「一粒選の立派なる米」に由来する語であり、「根源ノ力」とか「万物生育ノ氣」という意味、即ち「そのものに生命あらしめているもの」という意味を持つ。亦ポール・テイリッヒの『組織神学』第三巻に拠ればインド・ヨーロッパ語系においてもヘブライ・アラビア語系においても精神という言葉はもと「息」を意味し、それは「何が生命を保っているのか」という問いに対して見出された答であつて、精神は「生命力」を意味したのであつた。

註2、明治二十九年十月三十日発行、『教界時言』第一号。

『清沢満之全集』Ⅳ、所載、一七八頁。このような大谷派本願寺の把握が「世界的統一的文化の原造者」という理念と離ちがたく結びついていることに注意されねばならぬであらう。

註3、同全集Ⅷ、二二八頁。この言葉は、「宗門の革新、竟

に望むべからず。予は念を宗門に絶てり」と言う多田鼎氏に対して清沢先生が語られた言葉である。此の先生の言葉を聞いた多田氏は「予、眠より覚めたるが如く、夜の明けたるが如し。」と言い、更に「予は、去る二十五年の夏、大堂祖影の御前にて、大法主台下によりて得度の式を辱うせり。されど身の得度は行はれて、心は未だ全く宗門の徒たらざりき。然るに此の日、清沢先生によりて正しく真宗大谷派本願寺の一端徒たるの決定をいただきぬ。先生よ。生は先生に感謝す。」と語られている。

誠に宗門を見出した者のみが宗門人と成るのであり、宗門人の言葉が能く宗門人を産み出してゆくのである。

Ⅲ 服従と自由

『歎異抄』の前序では「有縁の知識に依る」ということが「自見の覚悟」と対照して用いられている。つまり「有縁の知識に依る」ということの中には「自見の覚悟」の否定が含まれているのである。此処に記された唯円の言葉は明らかに「自性唯心に沈んで浄土の真証を貶す」(信巻)と述べられた宗祖親鸞の言葉を直接に受けているのであって、「有縁の知識に依る」ということだけが自己意識の深淵を超える力であることを示している。自己意識の偽りの明証性の故に、この意識はあらゆるものを自己の意識の対象とする。それは人が、物が、存在の

光の中で輝きながら現前するという大地の恵みを受け取る力を持たない。限りなく拡大してゆく自己意識はその広さの中で閉ざされている。あらゆるものを対象として所有するこの自己意識は、その所有の中にあって貧しい。亦この自己意識は倫理的には自己に対する誠実さとして、他に対する服従を知らない。この自己意識はその誠実さの故にこそ終にはかえって悪魔的となる。広さの中で閉ざれて居り、所有の中にあって貧しく、誠実さの故に魔的となる。この自己意識の牢獄を破るもの、それこそが正に「有縁の知識に依る」ということである。

有縁の知識とは自己意識がついに己の対象とすること
を許さないもの、閉ざれた自己意識を外から破ってくるものである。善知識は何時か、何処かに、誰かとして在りながら、念仏の人として、即ち南無阿弥陀仏として、阿弥陀を表現する人である。第十七願の成就として、つまり歴史的社会的現実の只中に於ける阿弥陀の表現者としての善知識の言葉がそれに随順するものを自己意識から解放するのである。善知識の言葉への服従が吾々に自由をもたらすのである。「善き人の仰せを蒙って信ずる」ということだけが吾々を自己意識から、つまり世間の諸々の束縛から解放するのである。

ところで、『歎異抄』の後序には

聖人の御智慧才覚ひろくおはしますに、一つならん
とまうさばこそ僻事ならめ、往生の信心に於ては全く
異なることなし、ただ一つなり。

と述べられている。前序の言葉が唯円と宗祖親鸞との出
遇いを語っているのに対して後序のこの言葉は宗祖親鸞
と法然上人との出遇いを語っているのであるが、前序も
後序も同じく「善知識の伝灯」の中で起った出来事であ
ってみれば、先の「有縁の知識に依る」という言葉が無
条件の服従を語っているのに対して、今の「ただ一つな
り」という言葉はその無条件の服従がもたらす自信に満
ちた解放を、真の意味の自由を語っているということが
できるであろう。

自由は『歎異抄』では「無碍」という言葉で表されて
いる。厳密に「無碍」と言い表されるような自由にはそ
の根底に「平等」がある。平等に基礎付けられた自由こ
そ現実の自由である。此の自由は自己意識に於ける自由、
サルトルの所謂「自由であるべく処刑されている」自由、
渇きと要請の中にある自由、つまり倫理的自由とはつ
きり区別される。「定散の自心に迷ふ」と宗祖が述べら
れたこの倫理的自由は、悪からの解放を意図することに

於て悪に縛られており、それは「悪をもおそるべからず」
と『歎異抄』が語る無碍なる自由ではない。

いま、「ただ一つなり」という言葉によって表されて
いる自由は、師と弟子に於て「全く異なることなき」絶対
の平等を場として成り立つ自由であり、それを成り立た
せているものが師に於ても弟子に於ても、善人に於
ても悪人に於ても、「ただ一つ」である信心である。善
知識への無条件の服従によって開かれる浄土への門は、
一転して浄土からの門として、此の門を得た者に絶対平
等である超越的連帯の世界を開示するが故に、この浄土
への開けに於て、つまり「往生の信心」に於て、師と弟
子は全く平等なのである。すでに釈尊は師の側から「阿
難よ、たとえ如来には平等の心がないと説くことがあつ
ても、ウバリを下賤の者であると言ってはならない」と
言われたのであり、今、宗祖親鸞は弟子の側から「信心
の同一」を言い切られたのである。そしてこの師と弟子
との信心に於ける同一がやがて「一切の有情はみなもて
世々生々の父母兄弟なり」という世界を開くのである。
今、此処に相対する一人の師と我とが真に同一である
と言い切れる者に於てのみ四海同朋は現実である。一人
の師と我との間に同一が成り立たなければ、四海同朋も

觀念にすぎない。

ひるがえって憶うに、善知識への服従は決して隷属ではない。古人はこのような服従を「悦服^(註2)」という言葉であらわしている。ゲーテも「自発的に頼るということはこの上もなく美しい状態である」(『格言と反省』)と詩っている。何故ならば善知識への無条件の服従は先にも述べた如く自己意識からの解放であるのだから。自己意識からの解放とは脱自的に世界の中にただ独り立つことであり、脱自的に世界の中にただ独り立つとは、一切衆生の生命に支えられて生きることである。そして自らの意識が自らを支える必要がなくなってしまったこの者がその豊かな生命共同体の中に生きることこそ「自由」である。蓮如上人は此の生命共同体の中に生きることとしての自由を「おれは門徒にもたれたり、ひとえに門徒にやしなはるるなり^(註3)」といみじくも語られているのである。この豊かな生命共同体を離れた私的自由はやせこけた亡霊の自由にすぎない。

かくして善知識への無条件の服従がかえって吾々に独立と自由をもたらすのである。

註1、『釈尊読本』第七章「平等一味」に拠れば、此の言葉はカースト制度のもとで、手で直接触れることはもちろん

言葉をかかわすことすら忌みきらわれていた階級に属する人ウバリが出家して仏陀の教団に入ったことに就て、「世尊、ウバリは下賤の者です。だのに出家をお許しになったのは、一切の王族をはずかしめたことになりませんか。彼が出家してから、衆生に不敬の心がふえ、信心を汚して、ながく大福田を失いました」と語った阿難に対して釈尊がきびしく答えられた言葉である。

註2、信珠院丹山著『言南無者釈義』に拠れば、宗祖は行巻の六字釈及び偈前の文の「帰」に就て「よりのむなり」の左訓を施しておられ、それは「悦服」の義であって、願文の「信樂ノ貌」、成就文の「信心歓喜」をあらわすとされている。

註3、『蓮如上人行実』三六頁に拠れば此の言葉に直接して「聖人の仰には弟子一人ももたずと、ただとも同行なりと仰候きとなり」と記されている。このことから明らかのように、宗祖の「弟子一人ももたず候」ということが上人に於てはとも同行との連帯の中に生きることとして把握されているのである。したがって吾々は「おれは門徒にもたれたり」という言葉を単に経済的依存を示す言葉として受けとってはならず、むしろ「身を捨てて」自ら門徒の座に立たれた上人の立場の表明をこの言葉に聞かねばならないのではないだろうか。

IV 浄土・教団・国家

浄土への開けに於て成り立っている真宗大谷派教団は

亦日本国の国家体制の中にある。浄土への開けをもつ限り大谷派は国家の体制を超えたものである。宗祖親鸞に依れば浄土真宗は「十方衆生」と呼びかける阿弥陀の本願に始原を持ち釈尊に於て世界宗教として人類に開示せられ、三国の七高僧という善知識の伝灯に於て保持されつつ宗祖自身にまで至りとどいたサンガの歴史として現成（成就）しているのであった。浄土真宗がそのようなものである限り、聖徳太子が憲法第二条に示されたように天皇も亦それに帰すべきものである。何故ならば「篤敬三宝」は「四生の終帰、万国之極宗」として人類普遍の原理を保持しているからである。何時か、何処かの、誰かの上に成立する帰依三宝をそれと成立させる根源の力に迄掘り下げて、いわば限りなく帰依三宝を地上に生み出すところの常住の帰依三宝の世界として見出されたものが「浄土」であるとすれば、浄土こそ民族とか国家とかいう閉された社会を内から開いて全人類との連帯を確保する力である。その意味で大谷派が宗門である限り、それは国家の体制を超え、国法を超えたものである。

このことは古代にあっては例えば僧を国の法律で罰することができないという形で表現されている。宗祖親鸞が藤井善信という名でつまり還俗した後、罪人とされた

ということはこのことを物語っている。亦中世に於ける一向一揆の例も、それを直ちに信仰運動とみることできない多くの要素をもつにしても、体制内思考を打破する何ものかが真宗の教義自身に含まれていることに依ってそれは可能であったのである。そして明治三十年代に記された清沢先生の句仏上人への御進講覚え書きも亦「パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名榮華の為に宗教あるには非ざるなり。人心の至奥より出ずる至盛の要求の為に宗教あるなり。」と記しているのである。

ところで教団は又日本という国家体制の中にある故に当然その制約を受ける。徳川幕藩体制の下においてすら尚藩主と領民という粹を越えて一向宗の門徒としてより普遍的な連帯は保たれていたのであるが、明治に入って所謂「仏教国益論」を以て教団を護り、他方明治の日本が次第に絶対主義国家としての体制を確立してゆく過程の中で、教団は次第に「自立の原理」を見失ってゆくのである。そして信心はサンガ形成力としてはたらく力を失って所謂私人的主観的信仰へと転落してゆくのである。絶対主義国家は当然その国家の方針にすべてを捲ぎ込んでゆく。自己を絶対化しようとする国家は、より普遍的

な原理に依って立つ共同体が国家の体制内にあることを許そうとはしない。戦時中には国家は遂に『教行信証』後序の文を拝読することすら許さなくなったのである。^(註1)

浄土への開けに於いて成り立っている宗門は「民族」というような相対的価値を絶対視しようとする国家の方針を批判し、その価値を相対化して「十方衆生」という普遍的な世界への開けを確保し、そのことによって国家をティリッヒの所謂魔^{デモニツシム}的な在り方から解放するところにその本来の使命があるにも拘らず、「仏教国益論」の線に沿って教団が国家体制に密着するとき、教団はもはや宗門であることを止め、国家の体制内に於ける一宗派となるのである。つまり教団は自立の根拠を失って一義的に国家に属するものとなり、国家が教団よりも普遍的な秩序となるのである。即ち教団は浄土への開けを失ってしまうのである。このような教団の世俗化はひとり日本国にだけ起ったことではない。「ドイツ国民がドイツの為に神に祈り、フランス国民がフランスの為に神に祈るとき、神さまはどちらのお祈りを聞きとどけたらよいのだろうか」という笑い話がヨーロッパにある。中世に於て国家よりも普遍的であったキリスト教会が国家に属するものとなったとき、キリスト教会の世俗化は急速に進め

られて行ったのである。

では何故に教団が一義的に国家に属するものとなったのであろうか。それは先に述べた国家の絶対主義的性格に縁るといふこともあるが、その因は勿論教団自身の内に在る。なるほど蓮如上人は「王法をひたひに当てよ」とか「守護地頭を疎かにするな」とか言われている。しかしそれらの言葉は「仏法を主^{おも}となし世間を客人とする」立場から言われているのである。「何宗（宗派）ともなき念仏者」の共同体は浄土にその基礎を置き、それ故に世間に対しては自立の原理を内に秘めていた故にこそ、人々はその共同体に参加することに於て世間の束縛からの解放を経験することができたのである。ところが、その教団の指導の位置に在る人々が戦国大名化し、石山合戦の敗北を通して、幕藩体制の中にくり込まれる過程の中で、民衆支配の一翼を荷うものとなると、つまり「身をすてて平座にのみなと同座」（蓮如上人行実「三五頁」）された善知識が、即ち「聖人（親鸞）の仰せに四海の信心のひとはみな兄弟と仰せられたれば、われもその御ことばのごとくなり」（同上）と民衆と共に善知識の仰せに聞き順いたもう善知識が、やがて門跡となり能化となつて宗祖親鸞と向い合うことなく、むしろ宗祖親鸞を

背にして門徒と向い合うとき、善知識と門徒との関係はこの教団の生命であるあの「浄土への開け」の故に存する

「平等の立場」を失って上下の関係、つまり支配関係と成るのである。そして教団の組織が支配関係として成立するとき、その教団はそこに属する人々を二重に支配するものとなるのである。即ち本来支配関係として成り立つ世間からの解放を果すべき教団が、逆に支配関係として成り立つならば、その教団に参加するものは国家の体制（或は幕藩体制）と教団との二重の支配を受けることになるのである。近代文化の名による宗教の否定はそれが僧侶階級による民衆の支配からの解放を意味する限り正当である。（ただ問題はそのことによって真の解放が得られたかどうかである。）そして教団が支配関係として成り立ち、それを内から自己否定する力を失うならば、教団がより強力な支配関係である国家に隷属するものとなるのは当然である。このとき大谷派は宗派として世俗社会の中で生存権を獲得すると同時に宗門として真宗というその名に相応しい普遍性を失ったといわねばならない。先に述べた如く教団が一面国家に属するものである限り何等かの支配関係を持たざるを得ない。しかし浄土への開けの故に自己自身の中から、絶えずその支配関係を突

きくずし、平等な人間関係を確立してゆくところにこそ教団の生命はあるのである。

かくて、宗門としての大谷派教団は浄土への開けをもつと同時に国家の体制に属するものとして、浄土と国家とその両者からの否定を一身に受けつつかえて両者を媒介するものとなるのである。教団を通して国家は浄土へと開かれ、浄土は教団を通して国家へと開示されるのである。

註1、「主上臣下法ニ背キ義ニ違シ急ヲ成シ怨ヲ結ブ」という後序のこの言葉は根本的には国家が「法」・「義」という国家自身の成立根拠に背いていることの批判であり、単に体制に対する反抗とか、まして自らが流刑に処せられたことへの怒りというようなものではない。むしろ国家への愛の表現である。教団が浄土への開けをもつということは邪正を弁別し眞仮を明断する力を持つということ、つまり教学を形成する力を持つということである。若し教団が教学を形成する力を失うならば「教え」はドグマとなり、固定化した教条は人々を救済する力を失うであろう。

V 管長問題に就て

——教団の自立を願って——

四月二十四日法王・管長の名によって発せられた開申をめぐって、今日に至るまで所謂管長問題が引続き真宗

大谷派教団の課題となっている。私も亦この教団に属する一人として此の課題を荷わなければならない。

ところで所謂管長問題に於けるその「問題」とは何であるのか？と更めて問うてみると、答は必ずしも明瞭ではない。本筋から言えば、四月二十四日に開申があり、それに対して当局は五月廿七日記者会見を行って、予想される困難を未然に妨ぐため、関係法規を改正して「管長の御意志にそうように努力する」と語り、六月の定期宗議會を終って、宗制特別審議會をもうけ、十月三日当局はその答申を受け、それに基づいて法規改正を行って後、管長を推戴しようとしているのであって、問題と成るべき点は何処にもないのである。本筋が右の如くであるに拘らず何故それが問題になるのだろうか。全く不思議である。例えば、当局が開申に対して反対の意志を表明したとか、或は現当局が行っている宗教の在り方が真宗の教法に照して誤りであるという批判が法主或は管長によって公示されたのであればそれこそ問題であろう。そのいずれでもないのに何故これが問題となるのであるのか？若し問題が即時無条件推戴と法規改正後推戴との対立ということであるならば誠に僭越な言い方かもしれないけれども私には意地の張り合い、小供の喧嘩とし

か思われない。推戴することに一致がある以上、僅かの日時の遅れが何故そのようにあらそわれなければならないのだろうか。若し亦問題が或る種の報道が伝える如く内事と内局との角逐、その権力争いであるとすれば、私は、大谷派教団によって真宗が現代社会に開示されることを待ち望む大衆の一人として、大衆不在のその争いを悲しむばかりである。

若し管長問題が四月廿六日の『中外』が書いている如く「同朋会路線の分断、直道会の分裂をネライとする」内げば」として「保守派の体勢挽回」の為の政治的意図の表現であるならば、そして『中央公論』八月号で丸山照雄氏が語られている如く、

日本に於ける伝統仏教教団の「宗教的自立」の運動は、〈政治〉の場からの政策的配慮によって排除されようとしている。それが今回の大谷光紹氏の「管長就任」問題である。（剣が峰に立つ伝統仏教）
ということであるならば、その時こそ管長問題は「信心」に関わる問題として吾々宗祖親鸞の教に学ぼうとする者すべての問題となるのである。

私は管長問題を『中外』の言う「法主信仰としての所謂宗門感情」（五月十三日）に立って宗派として真宗大谷

派を守ろうとする立場と、「同朋運動は自殺運動だ」

(註)

との批判を受けつつも、つまり宗派としてこの教団が壊滅するかも知れないことを敢えて覚悟しつつ尚この教団を真宗への門として人類に開こうとする立場との対決として捉える。従ってこの問題の把握が誤っておれば私の以下述べることはすべて誤りとなる。むしろ私はこれが誤りであることを祈りたいのである。だが問題を右のように捉えなければ何故問題がこのようなに紛糾するのか私には理解できないのである。(勿論先に述べた如く現実の形態においては宗門と宗派とを切り離して考えることはできない問題)問題は二つの立場の中どちらを根本の立場とするかということである。

さて、問題を右のように把握した上で (イ)真宗大谷派にとって法主とは何であるか、(ロ)真宗大谷派にとって大谷家とは何であるか、を真宗の教法にたずね聞きつつ、最後に (ハ)この問題についての私の立場を明らかにしたい。

(イ) 真宗大谷派にとって法主とは何であるか。

先にも述べた如く大谷派は善知識の伝灯を保持するが故に宗門となるのである。法主はそのような善知識の伝灯を顕す名である。その限り法主の言葉は絶対的な權威

をもつものであり、法主は宗門の生命である。ただし、善知識が単に善知識と呼ばれないで法主と呼ばれることの中には先に述べた如く戦国大名化の過程を通して大衆の支配と結びついた歴史的段階の名であることが含まれている。したがって法主という名には善知識としてその人との出遇いによって吾々が浄土へと心開かれる者となるという意味と、吾々のこころの支配者として法主信仰つまり「知識帰命」の異義を生み出す要素とが同時に含まれている。つまり法主という名は全く矛盾する二つの性格を同時にもっているのである。即ち善知識としての法主は吾々を独立自由の主体として解放し、カリスマ的支配の主としての法主は吾々の知性を眠らせ、感情的陶醉の中で、いわば精神的隷属を吾々に強いるものとしてはたらく。此の法主という言葉がもつ二つの性格の故に吾々は今一度真宗大谷派にとって法主とは何であるか？を問わねばならないのである。

吾々は真宗大谷派の核心を善知識の伝灯を保持することとに於て捉えたのであるが、その善知識の伝灯をさかのぼるとき吾々は釈尊にまで到達するであらう。ところで釈尊は「最後の説法」に於て

阿難よ、比丘等はどうして、そんなにこの私にばか

り、もたれかかっているであろうか。私は汝等に対して、内外の秘密なしに、説くべきことは何もかも説いてきたのだ。されば阿難よ、「私は比丘等を率いて行く教団の統率者である」とは露ばかりも考えたことはない。だから、入滅に際しても遺命などあろう筈はないではないか。(一〇八頁)

と述べられている。そして『釈尊』の著者舟橋氏はこの釈尊の言葉に対して「この言葉は親鸞聖人の御同朋御同行主義とそのままだ一致する」と述べられている。かくして善知識には「教団の統率者」という意味が露ばかりも含まれていないことは明らかである。したがって善知識が法主と呼ばれることによって「教団の統率者」としての意味を持つように成ったとすれば、それは善知識の伝灯を保持するものとしての真宗大谷派にとってはその伝灯の中に非本質的夾雑物が混入したことであり、大谷派が宗門であろうとする限りこの夾雑物をできる限り排除しなければならない。しかし他面同時に法主という言葉がもつ第一の意味、善知識の伝灯を保持するものという意味はどこ迄も護られなければならない。若しその意味を失えば大谷派は宗門であることを止めるであろう。

真宗教団の歴史的展開の中でその一時期に於て法主と

いう形で保持されてきた善知識の伝灯が右の如く夾雑物を含むものであるとすれば、現時点に於て善知識の伝灯が正しく保持されるための形態が如何なるものでなければならないかということが問題として残されることとなる。

(四) 真宗大谷派にとって大谷家とは何であるか。

くりかえし述べているように真宗大谷派の核心は善知識の伝灯を保持していることの中にある。ところで善知識とは出遇いによって定まるものであって、『歎異抄』が「有縁の知識」という如く「出遇い」を離れては何ものも外からこれを定めることは出来ない。にも拘らず大谷家の嫡流が法主即ち善知識としてあらかじめ定められるというのは如何なる根拠に依るのであるのか。

普通には大谷家の嫡流が善知識と成ることが定まったのは寛如上人以来のことと言われるが、上人が言われる「三代伝持の血脈」は法然——親鸞——如信であって必ずしも「血」に依る相統ではない。しかも上人の『報恩講式』に於ても、蓮如上人のお文(Ⅲ・9)に於ても相承血脈されているのは実語であって、血統ではない。宗祖親鸞滅後真宗教団は様々な形で伝承されて来たのであって、本願寺を中心とする教団は所謂真宗教団の様々な形

態の中の一つであつたにすぎない。それが蓮如上人の時代に本願寺教団が飛躍的發展を遂げる過程の中で所謂眞宗教団といへば本願寺教団を意味するようになってくるのである。ところでこの時代に本願寺教団が飛躍的發展を遂げたのは蓮師が宗祖の血統を継ぐものであられたが故であらうか。否。宗祖の血統を継ぐ蓮師が、宗祖が明らかにせられた眞宗の教法を最もよく表現せられたからである。血統と法統の結びつきは何処迄も偶然であつて必然ではない。したがつて眞宗大谷派と大谷家との関係も亦偶然であつて必然ではない。眞宗大谷派にとつて宗祖親鸞が明らかにされた眞宗の教法を最も能く表現する人こそ善知識の伝灯を保持する人としてこの教団の師主であり、その人が大谷家に属するか否かは何ら問うところではない。したがつて勿論大谷家の方であつてもよいのである。ただ血統なるが故に善知識というように必然的なつながりをつけることが間違ひなのである。所謂眞宗教団のはじめから大谷家の位置は留守職であり、「私達に代つて本廟をお守り下さる方として」吾々が大谷家に對する感謝と尊敬の念を持つのは当然であり、又宗祖の血統を受けつぐ方が宗祖のお墓を守つて下さることは自然なことである。

眞宗大谷派にとつて大谷家の必然的位置は留守職であつて、大谷家と善知識の位置との關係は偶然的である。

それ故大谷家の嫡流が法主即ち善知識としてあらかじめ定められることの根拠は原理的には存在しないのであつて、いわば歴史の事情がそのような方を選んだのであつた。したがつて問題は (4) の最後に述べた点、つまり、善知識の伝灯が正しく保持されるための形態が如何なるものでなければならぬかということが、その歴史的社会的状況の中で絶えず問われ、絶えず発見され創造されてゆかなければならぬのであつて、その課題を果し遂げてゆくところにこそ眞宗大谷派が宗門として生きる道があるのである。

(4) 管長問題に對する私の立場。

問題の發端を爲した開申が法主・管長の名によつて出されていることは注意せねばならない。管長がただ宗教法人眞宗大谷派を代表するものとして法主から切り離して考えられる限り、それは行政上の問題として直接には信心の問題と関わらない。管長はその成立の事情からしても国家との関わりの中で生まれたものであり、善知識との出遇いの場としての宗門と直接には関わらない。しかし今度の開申は法主・管長の名によつて、つまり法主

との分ちがたい結びつきに於て出されている故に管長問題が直接信心に関わる問題となるのである。ところで、すでに (イ) 及び (ロ) で明らかのように、今日の歴史的社会的状況の中で善知識の伝灯が正しく保持せられ最も能く表現せられる形態が何であるかを明らかにすることが吾々に課せられた課題であるとすれば、此の課題に答えることが私の立場を明らかにする所以となるであろう。

この困難な課題に充分答え得る能力が私にあるうとは思われない。しかし開申の御言葉にもある通り、現在真宗大谷派は「真宗十派が結集し、その総力を挙げて現代の危機に直面し、時代の要請に、応えんとする態勢」に在り、我が大谷派が「宗祖聖人の御本懷を達成すべく、一致團結さらに大きな前進を遂げねばならぬ時」にあたって吾々はこの課題を避けることはできない。必死に暗中模索する私に大きな驚きと喜びとを伴って与えられたのが、外ならぬ光尊上人（明如、第廿代西本願寺門主）の教団革正案であった。明治十二年に記されたこの革正案は今読んで、何んと新しく輝いていることか。失敗に終わったこの革正の御志は今こそ受けつがねなければならぬのではなからうか。

上人は「在来の寺務組織は、概して、当今の時勢に伴

わざる点が往々ある。素より幕府時代に附加えた因襲の習慣は、此度断じて廃棄せねばならぬ、之れと同時に、古来から本山維持の關係上設けられたる事柄であっても、それが宗祖大師や中興上人の思召に副わぬと思わるものは得失の有無に拘らず之を除去せねばならぬ。」と述べられ、更に此の立場を実現するための革正の具体的構想を十六ヶ条にわたって述べられている。いまその中七ヶ条を選んで左に記す。

二、予並に役僧は、布教興学の先頭に立ち、門末僧侶に弘宣の責任を有せしめて、社会に猛進せねばならぬ。

三、五尊中の歴代御絵を廃止せねばならぬ。

四、堂班を全廃して、墨衣、墨袈裟、黄袈裟に一定せねばならぬ。

五、寺格を全廃して、一般平等とせねばならぬ。

六、大小寺院の分合、教会組織に換え、檀家の名称を廃して、帰依自由とせねばならぬ。

八、家祖親鸞聖人血脈正統の大谷戸主は、永遠に大谷廟守真者として存有せねばならぬ。

九、本願寺派管長、本願寺住職は、正副二人を置き、末寺僧侶の公選を以て定むる事とし、其資格候補者は、教学德行優秀の十傑を挙げ、此の中に就いて、正

副二人を公選せしむることにせねばならぬ。^(註2)

このような革正が現大谷派教団に於て直ちに行なわれ得ると思われない。しかしこの革正案が示す方向が現代に於て「宗祖の本懷を達成する」ためのより正しい形態であることは確かである。管長問題の本質が我が大谷派教団が真宗への宗門として、真宗の教法を如何に正しく、能く、時代社会に向って表現するかという一点にある以上、既に光尊上人によって示された教団のあるべき相に向って一步一步前進してゆく以外に吾々の道はない。そして吾々がこの道を歩むことこそ「抑々、宗門は御同朋御同行の教団にして、一人の私擅を容れず、故に凡百の施設は、宜しく同朋の公議に基くべし」(御直書)と述べられた現法主の素意に契うことではないであろうか。

註1、『中央公論』丸山氏の論文は、同朋の会運動に対して「同朋運動は自殺運動だ」ともっとも身近な本願寺派から批判があった。と伝えているが、このような自己否定の力こそ教団が浄土に開かれていくことの証ではないか。自己否定の力をもつものだけが新しく誕生する力をもつ。

註2、光尊上人に関する記述はすべて『日本宗教史研究』の中の森竜吉氏の論文「一八七九年七月十四日——本願寺教団改革の政治史的意義——」に拠る。著者に感謝の意を表します。(尚傍点は里村)——一九六九・十・廿八——

(77頁より続く)

⑤ 曾我量深先生「至心信樂の願」(『大地』V)

⑥ 曾我量深先生が「第十九の願」というものは、八識に当てれば前六識に当るものである。末那識に当るのは二十の願である。阿頼耶識に当るのは第十八願でしよう。そして十七願というのは、阿頼耶識の果の位であるところの阿摩羅識である。阿摩羅識は第九識ともいう。」と『教行信証』信の巻「聴記」にのべておられるのが注目される。

⑦ 曾我量深先生が果遂の誓いについて「忘るるなかれ、急ぐなかれ、こういう道を開いて下さるのを果遂の誓いというのでしよう。この果遂というのも、やはりこれも、お念仏の力であると。お念仏以外のものであるならば、果遂ということもない。」(『親鸞教学』十四号)とのべておられるのが傾聴せしめられる。

⑧ 西山・鎮西に「三生果遂」という解釈があるが、親鸞はこの三者果遂によられたのではない。